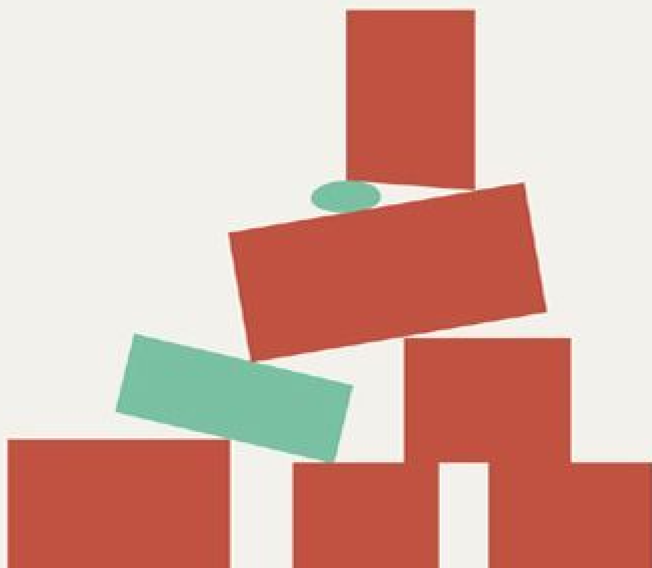
墨子

杨照解读

经典里的中国



VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

i

为了人与书的相遇

杨照 解读·经典里的中国

墨子

——庶民社会的主张

广西师范大学出版社

•桂林•

图书在版编目(CIP)数据

墨子：庶民社会的主张／杨照著.— 桂林：广西师范大学出版社, 2016.11

（经典里的中国）

ISBN 978-7-5495-8823-7

I. ①墨… II. ①杨… III. ①墨家②《墨子》 - 研究IV. ①B224.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第221123号

广西师范大学出版社出版发行

桂林市中华路22号 邮政编码：541001

网址：www.bbtpress.com

出 版 人：张艺兵

责任编辑：黄旭东

装帧设计：苗 倩

内文制作：陈基胜

礼教本身就是祸乱之源！

墨子雄辩滔滔地向儒家阵营发起攻击。

他是思想家，更是行动派。

今天，我们怎样读中国传统经典

一

2007年到2011年，我在“敏隆讲堂”连续开设了十三期共一百三十讲的“重新认识中国历史”课程。那是个通史课程，将中国历史从新石器时代到辛亥革命做了一次整理，其基本精神主要是介绍过去一百多年来在中国历史研究上的许多重大、新鲜发现与解释，让中国历史不要一直停留在“新史学革命”之前的传统说法上，所以叫做“重新认识中国历史”。

这套“经典里的中国”，在基本取径上，仍然是历史的、史学的，等于是换另一种不同的方式，重讲一次中国历史，希望降低个人主观的选择判断成分，让读者能够从原典来认识、了解中国历史。

从原典认识、了解中国历史，牵涉到一个极其难得的幸运条件。两千多年前的中国文字，两千多年之后，我们一般人竟然都能不用透过翻译直接阅读，光靠直觉就能掌握其讯息大概，再多费点工夫多些解释，还可以还原大部分的本意。中国古文字和我们今天日常使用的这套文字，有着明显、强烈的延续性，现代通用的大部分文字其起源可以直接追溯到《诗经》《尚书》，小部分甚至还能再上推到甲骨、金文。尽管在文法上有相当差距，尽管字义不完全相同，但古文字和现在文字在运用上，有着容易对照的规律可循。

这是人类文明的奇特状态。世界历史上实在找不到另一个例子，从公元前三千年到现在，同一套文字、同一套符号与意义结合的系统，五千年来没有断裂消失，因而可以直接挪用今天的文字习惯，来接近几千年前的文献。

高度延续性的文字传统，在相当程度上决定了中国文明的基本面貌，也让中国社会付出了相对的代价，才造就了现实中我们每个人身上极为难得的能力。我们没有理由不去认知、善用如此特殊的能力吧！

二

阅读原典的第一个理由是：中国历史有其原初的材料，透过这些材料的累积、解释、选择，才形成了种种对于历史的叙述说法。对中国历史有兴趣的人，听过了别人给的历史叙述说法后，应该会想要回到原初材料，一方面看看历史学者怎样从材料里炒出菜来的过程，一方面也自己去覆按、检验历史叙述的对错好坏吧！

我们听过课本介绍《诗经》是一本什么样的书，也听过许多从《诗经》中撷取材料来重建西周社会面貌的说法，在这样的基础上去读《诗经》，或许你会发现《诗经》的内容和你原本想象的不太一样。你也可以覆按你原先对西周的认识和《诗经》所显现的，是不是同一回事。不管是哪种经验，应该都能带来很大的阅读乐趣吧！

阅读原典的第二个理由是：这些产生于不同时空环境下的文献，记录的毕竟都是人的经验与感受，我们今天也就必然能够站在人的立场上，与其经验、感受彼此呼应或对照。也就是，我们既能够从中读到相似的经验、感受，隔着时空会心点头，也能够从中读到相异的经验、感受，进而扩张了我们的人生体会。

源于史学训练带来的习惯与偏见，必须承认，我更倾向于从原典中获取其与今日现实相异的刺激。历史应该让我们看到人类经验的多样性，看到人类生活的全幅可能性，进而挑战、质疑我们视之为理所当然的种种现实状况。这是历史与其他学问最根本的不同作用，也是史学之所以存在和无可取代的核心价值。

三

前面提到，拥有延续数千年的文字，让中国社会付出了相对的代价，其中一个代价，就是影响了中国传统看待历史的态度。没有断裂、一脉相承的文字，使得中国人和前人、古人极为亲近，关系密切。历史因而在中国从来都不是一门研究过去发生什么事的独立学问。历史和现实之间没有明显的界线，形成无法切割的连续体。

理解历史是为了要在现实中使用，于是就让后来的观念、想法，不断持续渗透进中国人对于历史的叙述中。说得严重一点，中国的传统态度，是一直在针对现实所需、以现实来改写历史。后世不同的现实考量，一层层叠在历史上，尤其是叠在传统经典的解释上。因而，我们不得不做的努力，是想办法将这些后来叠上去的解释，倒过来一层一层拨开，看看能不能露出相对比较纯粹的原始讯息。如此我们才有把握说，从《诗经》中，我们了解了两千年前至两千五百年前中国的某种社会或心理状况。或是尽量放在周初的政治结构下来呈现《尚书》所表达的周人封建设计，而不至于错置了秦汉以降的皇帝制度价值，来扭曲《尚书》的原意。

意思是，我不会提供“传统”的读法，照搬传统上对于这些文本的解释。许多传统上视之为理所当然的说法，特别需要被仔细检验，看看那究竟是源自经典原文的意思，还是后来不同时代，因应其不同现实需求，所给予的“有用”却失真的解读。

将经典文本放回其产生的历史时代背景中，在那个特定背景下，而非从一种忽略时代的普遍角度出发，来读这些传统经典，这是关键的前提，也是“历史式读法”的操作性定义。

在“历史式读法”的基础上，接着才会有“文学式读法”。先确认了这些经典不是为我们而写的，它们产生于很不一样的时代，由过着和我们很不一样的生活的先人们所记录下来，于是我们就能排除傲慢、自我中心的态度，培养并动用我们的同理心，想象进入他们那样异质的生活世界中，去接近他们的心灵遗产。

在这一过程中，我们得以拓展自己的感性与知性能力，不仅了解了原本无法了解的异质情境，更重要的是，还感受了原本从来不晓得自己身体里会有、可以有的丰富感受。感受我们的现实生活中不可能提供的经验，只存在于古远时空中的经验，却借文字跨越了时空，对我们说话，给我们以新鲜、强烈的刺激。

正因为承认了经典产生于很不一样的时空环境中，当我们对经典内容产生感应、感动时，我们有把握，那不是来自现实的考量，断章取义地去“appropriate”（套用）经典，而是这里面真的有一种普遍的人间条件贯穿着、联结着，带领我们去拥有对于人性与人情的更广大又更精细的认识。

四

我的做法，是找出重要的传统经典，从中间撷取部分段落，进行仔细解读，同时以这些段落为例，试图呈现这部经典的基本面貌，并说明文本与其产生时代之间的关系。

传留下来的中国经典规模庞大，要将每一本全文读完，几乎是不可能的。而且这些文本中有很大部分，和我们今天的经验有很大的差距，读了并无助于理解现实，却能让我们心中产生异质的好奇感。因而我选择的策略是，一方面从原典中选出一部分现代读者比较容易有共感的内容，另一方面则选出一部分可以传递出高度异质讯息的，让大家获得一种跨越时空的新鲜、奇特刺激。前者带来的效果应该是：“啊，他说得太有道理了！”后者期待在大家心中产生的想法则是：“哇，竟然有人会这样想！”

解读的过程中，会设定几个基本的问题。在什么样的时代、什么样的环境中，产生了这样的作品？当时的读者如何阅读、接受这部作品？为什么承载如此内容的作品会成为经典，长期传留下来，没有被淘汰消失？这样一部作品，发挥了什么影响作用，以至于使得后来的其他什么样的典籍或什么样的事件、思想成为可能？前面的经典和后面的经典，彼此之间有着怎样的关系？

这几个问题，多少也就决定了应该找什么样的经典来读。选择的第一条标准，是尽量选择具有原创性、开创性的作品。在重视、强调历史和先例的文化价值下，许多中国书籍是衍生性的。去看看《四库全书》所收录的，其中光是解释《论语》的，就有超过一百本。不能说这些书里没有重要的、有趣的内容，然而它们毕竟都是依附在《论语》这部书上的衍生产物。因而我们就知道，优先该选、该读的，不是这里面的任何一本解释《论语》的书，而是《论语》，《论语》当然比衍生解释《论语》的书，具备更高的原创性、开创性。

但是，这条标准会有例外。王弼注《老子》，郭象注《庄子》，因为它们都是大量援引了佛教观念来扩张原典说法，进而改变了魏晋以下中国人对“老庄”的基本认识，所以，它们虽然在形式上是衍生的，但实质上却藏着高度的开创性，因而也就应该被选进来认真阅读。

第二条标准，选出来的文本，还是应该能让现代中文读者读得下去。有些书在谈论中国历史时不能不提，像是《本草纲目》，那是中国植物学和药理学上的“重镇”，但今天的读者面对《本草纲目》，还真不知怎么读下去。

还有，一般中国文学史讲到韵文文体演变时，固定的说法是汉赋、唐诗、宋词、元曲，唐诗、宋词、元曲当然该读，但汉赋怎么读？在中国文字的扩张发展上，汉赋扮演了重要的历史角色。汉朝的人开始意识到外在世界与文字之间不对等的关系，很多事物现象找不到相应的字词来予以记录、传达，于是产生了巨大的冲动，要尽量扩充字词的范围，想办法让字词的记录能力赶上复杂外界的繁乱光景。然而也因为那样，汉赋带有强烈的“辞书”性格，尽量用上最多、最复杂的字，来炫耀、表现写赋的人如此博学。

汉赋其实是发明新文字的工具，尽管表面上看起来好像是文章，有其要描述、传达的内容。多用字、多用奇字僻字是汉赋的真实目的，至于字所形容描述的，不管是庄园或都会景观，反而是其次。描述一座园林，不是为了传递园林景观，也不是为了借园林景观表现什么样的人类情感，而是在这过程中，将园林中的事物一一命名。汉赋中有很多名词，一一指认眼前的东西，给它一个名字，也有很多形容词，发明新的词汇来分辨不同的色彩、形体、光泽、声响等，相对的动词就没那么多。汉赋很重要，绝对值得介绍、值得认识，却很难读，读了极端无趣。真要读汉赋，我们就只能一个字一个字认、一个字一个字解释，很难有阅读上的收获，比较像是在准备中小学生的语文竞赛。

还有第三条标准，那是不得已的私人标准。我只能选我自己有把握读得懂的传统经典。例如说，有一本极其重要的书并不在我的选择范围内，那是《易经》。尽管古往今来有那么多关于《易经》的解释，尽管到现在都还一直有新出的《易经》现代诠释，然而，我始终进入不了那样一个思想世界。我无法被那样的术数模式说服，也无从分判究竟什么是《易经》原文所规范、承载的意义，什么是后世附丽增饰的。遵循历史式的阅读原则，我没有能力也没有资格谈《易经》。

五

在这个系列里，我们不只是选书读，而且从书中选段落来读。传统经典篇幅长短差异甚大，文本的难易程度差异也甚大，所以必须衡量这两种性质，来决定选读的内容。

一般来说，我既将书中原有的篇章顺序，当作书内容的一部分，

也将书中篇章的完整性，当作内容的一部分。这意味着，除非有理由相信书中顺序并无意义，或为了凸显某种特别的对照意义，否则，我尽量不打破原书的先后顺序，并且尽量选择完整的篇章来阅读，不加以裁剪。

从课堂到成书，受限于时间与篇幅，选出来详细解读的内容，可能只占原书的一小部分，不过，我希望能够在阅读中摸索、整理出一些趋近这本原典的路径，让读者在阅读中逐渐进入、熟悉原典，培养出一种与原典亲近的感受，来作为未来进一步自行阅读其他部分的根底。打好这样的根底，排除原本对经典抱持的距离感，是阅读、领略全书最重要的开端。

- 今天，我们怎样读中国传统经典
- 第一章 特立独行的思想家
    - 墨子年代考
    - 来自庶民社会
    - 乱源就是封建
    - 反复论述的独特风格
    - 雄辩时代的先驱者
- 第二章 兼爱真的很简单
    - 只在一念之间
    - 古史大爆发
    - 你会信赖谁？
    - 尧舜禹汤皆证人
- 第三章 挑战周文化
    - 义与不义之乱
    - 墨式辩术
    - 节省才能用更多
    - 实践出来的显学
- 附录 《墨子》选摘

第一章 特立独行的思想家

墨子年代考

《韩非子·显学》开篇第一句话：世之显学，儒、墨是也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。 一直到韩非的时代，战国末年，公元前3世纪中叶，离孔子去世超过两百年了，儒家和墨家仍然被视为两大显学。

然而再过一百年左右，到了汉朝，司马迁在《史记》中，特别提高孔子的地位，写《孔子世家》来记录孔子生平和言论，另外有一卷《孔子弟子列传》，一卷《孟子荀卿列传》。相对地，司马迁没有为墨子立传，整本《史记》只有在《孟子荀卿列传》后面附了一句话：盖墨翟，宋之大夫，善守御，为节用。或曰并孔子时，或曰在其后。总共二十四个字，如此而已。

曾经和儒家并列为显学超过百年的墨家，到《史记》里，却几乎不存在了，还是为了说明孟子强烈反对杨、墨的主张，才得以有这么一小段的补充说明。司马迁的父亲司马谈（在司马迁之前担任过汉代的太史）曾经研究过诸子学，还留有综论诸子思想的《论六家要旨》，但连司马迁都对墨子没了兴趣。从韩非的时代，到司马迁的时代，孔子的地位和墨子的地位，明显有了一上一下的戏剧性变化。

墨子地位急遽下降，影响所及，关于他的各种信息资料也就被忽略了。极有可能，司马迁不曾读过《墨子》，连墨子的年代他都没有确切的把握，只能说有人主张和孔子同时，也有人认为晚于孔子。汉朝之后，墨子及墨家长期处于中国思想的边缘地带，关于墨子生平的史料也就愈发涣散支离了。

我们今天只能利用《墨子》书中的内容，尽量还原墨子的时代背景。《墨子》书中有《公输》一篇，说：公输盘为楚造云梯之械，成，将以攻宋。子墨子闻之，起于齐，行十日十夜而至于郢，见公输盘。 公输盘又叫公输般，鲁人，所以也有人主张就是鲁班。公输盘是个精巧的工匠，为楚国造了可以用来攻城的云梯。这也就是我们今天消防云梯名称的来源。云梯，顾名思义，形容梯之高，简直能够登到云里去。有了云梯，军队就可以方便攻入别人的城里了。云梯造成之后，即将被楚国拿去攻打宋国。墨子听到这个消息，连忙从齐国赶往楚国，费十天十夜抵达楚国国都郢，见到了公输盘。

墨子先用道理说服了公输盘，让公输盘同意不应该攻打宋国。然而公输盘没有办法阻止楚国出兵，于是墨子又去见了楚王，告诉楚王攻打宋国“必伤义而不得”，既不符合正义道理，而且也打不赢。楚王回应：“你说得很好，但是公输盘已经帮我造好云梯了，一定可以把宋拿下来。”

于是见公输盘。子墨子解带为城，以牒为械，公输盘九设攻城之机变，子墨子九距之。公输盘之攻械尽，子墨子守圉有余。 于是墨子在楚王面前再会公输盘，解下衣带代表城墙，用筷子代表攻城的云梯，公输盘反复多次用云梯进攻，都被墨子挡了下来。公输盘使用云梯的方法穷尽了，墨子防御的手段还没用完。

公输盘诎，而曰：“吾知所以距子矣，吾不言。”子墨子亦曰：“吾知子之所以距我，吾不言。”楚王问其故，子墨子曰：“公输子之意，不过欲杀臣。杀臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子禽滑厘等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。虽杀臣，不能绝也。”楚王曰：“善哉，吾请无攻宋矣。”

公输盘不得不屈服，然而他补了一句话说：“我知道有什么办法对付你，只是我现在不讲。”墨子也回应他：“我知道你要用什么办法对付我，但我现在也不讲。”这两个人都不讲，一旁的楚王可急了。他问这到底是怎么回事？墨子才解释：“公输先生想的，其实不是什么了不起的办法，不过就是把我杀了，以为这样宋就无法抵抗楚的进攻了。然而我的弟子禽滑厘等三百多人，已经带着我设计的防御器械，在宋的城墙上等待楚去侵犯了。杀了我，无法消灭宋的防御力量。”听到这里，楚王也认输了：“真厉害啊，我决定不攻打宋了。”

这是个精彩的好故事，《战国策》、《吕氏春秋》和《说苑》里都有转载。同时这个故事提供了我们判定墨子时代的重要线索。公输盘曾经出现在其他东周文献里，搜集这些史料，我们可以大致考订公输盘的年代，再用公输盘的年代来推断墨子的年代。

另外一条线索，是《墨子·鲁问》中关于“墨子见齐大王”记录。齐大王是齐太公田和，田和从世卿以至篡齐，这是东周时的大事，有很多相关记载，可以有更明确的时代年份供参考。

靠这些材料，经过反复考索，墨子应该生于公元前480年左右，在公元前400年左右去世。也就是说，他比孔子稍晚，孔子去世前后，墨子诞生。

来自庶民社会

关于墨子究竟姓甚名谁，也不是很清楚，历来有许多不同说法。比对史料，看起来较可信的，是他姓墨名翟。但“墨”字也有可能是他的称号，来自他曾经受过墨刑，脸上留有因罪而刺青的永久痕迹。会受墨刑惩罚的人，当然不太可能是贵族阶层，作为下层平民，他们本来就没有固定的姓、氏，于是被冠以墨字作为称号，甚至进而以墨为姓。

《史记》说墨翟是“宋之大夫”，但在东周的文献中，我们找不到任何证据显示墨翟具备大夫贵族身份，也无法确认他是宋国人。前面所引《墨子》书中的内容，虽然说墨子特别跑到楚去阻止楚军伐宋，然而兼爱、非攻是墨子的核心主张，他鼓吹大家将别人的家视为自己家，将别国看作自己的国，而且精研防御之术，又是他落实非攻理想的手段，考虑这样的背景，我们实在无法只凭这条记录就认定他是宋国人。

春秋开始有了人口迁徙流动的现象，到战国更加普遍。战国时各国之间的竞争焦点之一，就是争取甚至抢夺人口。没有足够的人口，就不可能有充足的生产劳动力，也无法有上战场的兵力。原来的封建秩序对于贵族的牵制规范力量，大于平民，封建秩序动摇瓦解过程中，平民也就比贵族更早脱离旧有的社会纽带。

春秋时，显然已经有了国籍身份流动的下民，卿大夫有封地有官职，所以有明确的国籍。仅在孔子及其弟子中，就有很多出生在此国，却到彼国任职服务的例子。不具备贵族身份的下民，在动乱中从这国迁到那国，他们没有太多身份牵绊，也没有必要一定保留、主张原有的国籍。

史料上无法确认墨子的出身所属，和他非贵族的背景是相符合的。他应该是春秋战国之际社会流动的产物，没有传统的贵族身份，却在动乱中学得了知识与技能，借由他的知识技能，往上流动穿梭游走于各国贵族统治阶层间。他到过鲁、宋、齐、楚、卫等诸国，然而没有任何一国可以被确证为他的出生地。

《左传·鲁庄公十年》中有曹刿的故事。曹刿请见。其乡人曰：“肉食者谋之，又何间焉？”刿曰：“肉食者鄙，未能远谋。”为了

准备和齐人打仗的事，曹刿请见鲁庄公。曹刿是个什么样的人？后面这两句话为我们解释了。他同乡里的人劝他不要去，理由是：“打仗是有地位的人的事，你去跟人家搅和什么？”“肉食者”在当时原本并没有轻蔑、贬抑的意思，是用来指称大夫以上，有身份有地位，可以不用到七老八十就有资格吃肉的贵族。从这句话我们了解，曹刿甚至连大夫都不是，顶多是个士，地位很低，乡人才会用这种话讽刺他，说他哪有那样的地位去管这种大事！

曹刿没地位，却有自信。所以他说：“那些高高在上的人，眼光短浅，看近不看远，能有什么用！”也是经他这么一说，经《左传》这样记载，“肉食者鄙”才在后来变为成语，我们今天才会看到“肉食者”就觉得带有贬意。

曹刿没有大夫的地位，却如此看不起大夫，这不是原来封建秩序的规矩。还有，他连大夫的地位都没有，却主动去求见国君，国君竟然也见了，这也是破坏封建秩序的醒目现象。我们在这里看到了春秋时期突破阶级壁垒，以能力取才的新倾向。

墨子比曹刿更进一步，他的游说服务对象不仅限于一国，而是到处走到处去。他和孔子一样周游列国，但他周游列国的目的、立场，和孔子恰恰相反。孔子要帮助各国国君恢复封建礼仪秩序，墨子却主张各国国君应该远离封建习惯，改采新信仰、新做法。

乱源就是封建

墨子明显对封建体制抱有敌意并持批判态度。面对同样的时代困局，他和孔子提出的因应之道，却截然不同。孔子崇尚西周，致力挖掘周文化的底蕴精神，期待借由恢复这份人文价值精神，来解救时局。墨子却从来不属于封建贵族阶层，对孔子念兹在兹的西周文化，并无切身浸淫，更无感情，因而从外在于这套封建秩序的角度，察觉到封建秩序内在的缺点才是动乱的根源。对墨子来说，只有更激进地扬弃封建秩序，才能平息动乱。

封建秩序建立在“亲亲”的架构上，依照亲属关系远近来决定人与人之间的相处之义，墨子就提出了与此彻底相反的兼爱，每个人爱人如己，爱邻人如同爱家人。封建秩序借由丧葬礼仪来确认、强化代与代之间的上下传承关系，墨子就主张节葬，打破对于丧葬的重视。封建秩序利用音乐宴饮来强化彼此关系互动，墨子就要求非乐，视音乐为奢侈浪费。

出于这种反封建、反周文化的立场，墨子心目中的历史榜样，当然不会是孔子最崇敬的周公，或文王武王，而是特别标举出的夏禹。一方面，夏的时代早于周，距离想象中的古代盛世更近；另一方面，夏禹最重要的功绩是治水，是劳动，是三过家门而不入的刻苦精神。

《庄子·天下》如此描述墨家：不侈于后世，不靡于万物，不晖于度数，以绳墨自矫，而备世之急，古之道术有在于是者，墨翟、禽滑厘闻其风而说之。 不教后世奢侈，不浪费万物，不受既有礼仪法度眩惑，以严格的规范不断自我矫正，来救助世间的急难。古代有强调这方面的主张，墨翟、禽滑厘听到了就喜爱信服。

墨子称道曰：“昔者禹之湮洪水，决江河，而通四夷九州也。名川三百，支川三千，小者无数。禹亲自操橐耜而九杂天下之川；腓无胈，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置万国。禹大圣也，而行劳天下也如此。”使后世之墨者多以裘、褐为衣，以跂、蹻为服，日夜不休，以自苦为极。曰：“不能如此，非禹之道也，不足谓墨。”

墨子将他的理想推源到禹，盛赞从前禹为了治洪水，掘开了长江黄河，让水路能将四境边远地带和中原九州彼此贯通。主要河川三百条，次要支流三千条，更小的不计其数。禹亲自操持着畚箕锄头，反

复汇合疏通天下河流，劳苦到大腿无肉，小腿无毛，淋着大雨，顶着大风，开辟出众多可以居住的土地。禹是个大圣人，都还为了天下人而如此辛苦。

因而后来的墨者大都用最原始最粗的原料做衣服，配上木屐草鞋，日夜不停工作，以受苦为最高价值。他们说：如果不劳动受苦，就不算遵行禹的原则，不配称为墨者。

墨子援引夏禹来压过周文化，这是春秋开始的崇古潮流的另一个明显例证。司马谈的《论六家要旨》中则如此描述墨家：墨者亦尚尧舜道，言其德行曰："堂高三尺，土阶三等，茅茨不翦，采椽不刮；食土簋，啜土刑，粝粱之食，藜藿之羹；夏日葛衣，冬日鹿裘。其送死，桐棺三寸，举音不尽其哀。教丧礼，必以此为万民之率。"说他们也崇尚尧舜之道，只是他们对尧舜美德的描述，都专注在他们节俭的方面：房屋只盖三尺高，地基也只有三阶，屋顶以茅覆盖，不加修剪，梁柱也直接采用木头，不加削刮。盛饭的簋和盛羹的刑，都是用陶土简单烧成的。吃的是粗米，喝的是野菜羹。夏天穿麻布衣，冬天披鹿皮。人死了，只用三寸厚的木棺，也没有繁复哀戚的丧礼。他们将这种简朴的丧礼当作万民的模范。

照司马谈的说法，墨者除了夏禹，还引用尧舜作为他们的权威。但他们看重尧舜的，不是圣君贤王的成就，而是因为尧舜比夏禹还更古远，理论上生活更加古朴，没有任何周人所重视的礼仪与装饰，符合墨家节俭的主张。

我们在这里隐约看到了春秋时期各家各派对历史诠释的争夺。儒家也推崇尧舜，为了和儒家抗衡，墨家不是去否定尧舜，而是用自己的价值立场，重建了一套适合他们自己使用的尧舜形象。这种以不同历史诠释来进行自我理念的宣扬竞争，到了战国更加普遍，为了现实需要，大家纷纷往上往前堆叠各种历史说法，造成了中国古史上复杂纷乱的现象。

成于战国后期的《庄子·天下》和成于汉初的《论六家要旨》，都还保留、凸显了墨家主张和周代封建文化之间的紧张对立关系。

反复论述的独特风格

今本《墨子》一共有五十三篇。汉朝刘向校录宫中秘书，找到的《墨子》一书，共有七十一篇。在历史流传的过程中，至迟到宋朝，就已经少掉十多篇，变成了今天这种五十三篇的版本。

《墨子》不是墨子自己写的，应该是由其弟子后学辑录而成，且成书的时间可能拖得颇久，并不是出于一时一人之手。书中有看来像是直接记录墨子语言的篇章，也有像是由弟子根据墨子之意改作的内容，另外还有明显是在墨子死后才被写下来，夹入后世语言及事件的部分。

《墨子》不是一本单纯、统一的书，而是由好几个不同部分混杂组合而成的文本。若是要探讨、理解墨翟的思想与价值核心，那么一般认为从目录上第八篇的《尚贤上》到第三十七篇的《非命下》是最重要的。这中间有七篇缺漏，所以总数是二十三篇，含括了墨子最重要的十个主张。

这三十篇，在目录上极为整齐，按照顺序罗列了尚贤、尚同、兼爱、非攻、节用、节葬、天志、明鬼、非乐及非命一共十个主题，每个主题又各分为上、中、下三篇。我们有理由相信，这部分是经过最严谨编辑过的，可能也是最早成书的。其他部分很可能是之后才陆续在前后增附上去的。

这三十篇，同时也有着很明显、很统一的风格，一眼就能辨识出来。其风格和前此的经典，如《诗》《书》《左传》《论语》都大异其趣。以《兼爱上》的开头为例：圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉能治之。不知乱之所自起，则不能治。譬之如医之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之。不知疾之所自起，则弗能攻。治乱者何独不然？必知乱之所自起，焉能治之。不知乱之所自起，则弗能治。

这样一段话，语法简朴，而且充满了重复。话中的信息只是：圣人治天下，先要了解乱的原因。我们用大白话讲，都只需要这么少少几个字就讲完了。《墨子》却正面说一次，反面说一次，然后再用医生治病为例，正面说一次，反面说一次。还没完，接着又设问“治乱者何独不然”，把完全一样的话，又正面说一次，反面说一次。

是的，在此前的古文中，我们还真的没遇到这么直白却又这么啰唆的写法。《论语》很早就取得了崇高的经典地位，历来经过多次校正传抄和比对注解，所以文本相对干净明晰，没有太多错简窜乱造成的阅读困扰。《墨子》从汉朝之后，就落入边缘地位，因而文本中有很多歧字错字，也有窜乱的句子或段落，不过整体而言，我们还是不难读懂书中大意，主要就靠这种既直白又啰唆的文体。《墨子》书中不会有连续的奇字僻字，就算穿插出现一两个，我们也很有机会借由上下文解读出其意义。《墨子》书中出现了看不懂的句子，别担心，几乎毫无例外，其前后一定会有表达同样意思的句子，稍一比对，我们也就了解那个看不懂的句子出了什么问题，又在说些什么。

因此，读《墨子》主要三十篇的方式，和读其他古书大不相同。其他书，《诗》《书》《左传》《论语》，我们的阅读基本上是扩充衍伸，借由对古文字、古文法以及叙述情境的掌握，把简单浓缩的文字中没有说清楚、没有说完的，想办法说出来、说完整。这是一种加法的读法。但读《墨子》，却要改用减法，把文章中反复举例申说的意念，抽离出来，用简洁明了的方式准确列出来。

《墨子·兼爱上》第二段说：圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。 前半句照抄第一段开头，后半句又以负面说法总结第一段的重点，然后才开始新的论理内容：当察乱何自起？起不相爱。 所以乱的肇因是什么？是人与人不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱不爱父，故亏父而自利。弟自爱不爱兄，故亏兄而自利。臣自爱不爱君，故亏君而自利。此所谓乱也。 世人所说的乱是什么？是为人臣为人子的不忠不孝。不孝怎么来的？其本质就是为人子的自私自利之心，胜过了对于父亲的敬爱，所以会为了追求自身的利益，而牺牲父亲的利益。同样的，做弟弟的不敬哥哥，做臣子的不忠于君王，都源自把自身利益看得高于其他。

虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。父自爱也不爱子，故亏子而自利。兄自爱也不爱弟，故亏弟而自利。君自爱也不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。 这一长句，没有讲任何新东西，就是把前面的论理换一个方向，探讨乱不只生于下不服从上，也生于在上者对下者缺乏慈惠。这种现象，和下不服从上，从墨子的角度看，实质上是同一回事，都是自私自利的产物，都是不相爱的表征。

虽至天下之为盗贼者亦然，盗爱其室，不爱异室，故窃异室以利其室。贼爱其身，不爱人，故贼人以利其身。此何也？皆起不相爱。再推广出去，盗贼也是不相爱的自私表征。当小偷的，看重自己的家，胜过看重别人的家，所以会去偷别人家来增添自家利益。强盗看

重自身胜过看重别人，所以会去抢别人来增加自身利益。虽至大夫之相乱家、诸侯之相攻国者亦然。大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家。诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。天下之乱物具此而已矣。察此何自起？皆起不相爱。 再推出去看，就连一国之中大夫彼此相争，国与国间诸侯彼此攻击也一样。因为大夫看重自己的封地财产，胜过看重别的大夫，所以不惜制造纷扰来谋求自身利益；诸侯看重自己的国，胜过看重别国，所以会攻伐别国来增加本国的好处，都是不相爱所带来的结果。

检讨下来，墨子主张，这个时代认为的乱，其实都有单一、同样的根源。顺着这样的因果讨论，他提出以兼爱作为解决办法。若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝？犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈？故不孝不慈亡有。

关键在于“使天下兼相爱，爱人若爱其身”，这就是墨子兼爱的基本定义—把别人看得和自己一样重要，用爱自己、爱惜自己利益的方式来对待别人，那么天下之乱，不管是哪一种乱，就都可以消弭了。

犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？故盗贼亡有。犹有大夫之相乱家、诸侯之相攻国者乎？视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？故大夫之相乱家、诸侯之相攻国者亡有。 视人如己，把别人的利益看作自己的利益，那就不会有不孝不慈，不会有盗贼，也不会有大夫和诸侯的混乱冲突了。

最后再把这套道理换个方式整理一次：若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。故圣人以治天下为事者，恶得不禁恶而劝爱？故天下兼相爱则治，交相恶则乱。故子墨子曰“不可以不劝爱人”者，此也。 如果能使天下所有人都视人如己，爱人如己，那么所有乱现象就都消失了，天下就能太平大治。圣人以治天下为己任，当然要鼓励人彼此相爱，禁止人互相仇视，这便是墨子一定要鼓励看重别人、爱别人的理由。

雄辩时代的先驱者

我们可以从两个角度看《墨子》的行文风格。一个角度是，这或许反映了墨子的出身，及其言谈的对象。墨子不是在传统王官学中受过六艺完整训练的人，对于周文典籍没有那么充分的掌握，因而他很少用引文典故，他的文字也没有那么复杂。他的理念宣说的对象，可能也不是孔子心目中理所当然同样受过王官学教育的国君与卿士大夫，而是不少新兴往上流动，和墨子有类似背景的人。面对这些人，墨子的重点是将几个重要的观念，尽量有效地传递给他们。

第二个角度是，《墨子》所要记录的，不只是墨子的理念，还有他说话论理的风格。紧紧把握一个核心观念，铺陈其因果，不随便离题，是墨子采用的论理策略。围绕核心观念，不断反复举例，并且从正反方向来回诉说，这是墨子采取的另一种论理策略。这除了是墨子说话论理的特色，很可能也是他刻意选择的雄辩方法。

《墨子》中有《经上》《经下》《经说上》《经说下》《大取》《小取》六篇，一般通称为“墨辩”。从时代上看，“墨辩”成文应该较迟，晚于墨子的时代；从内容看，“墨辩”是一套逻辑学、论理学，探讨该如何推理、辩论才最有效。从“墨辩”看，我们有理由相信，墨子本人应该对论辩有着自觉的兴趣，所以才在后来的墨家中，衍生出这样一套说法来。

“墨辩”六篇，是方法论，重点不在主张什么，而在于整理、教导如何呈现主张。这六篇虽然收在《墨子》书中，但和墨子、墨家思想的关系不是那么密切，反而和后来发展出的名家，有更清楚、更明确的渊源。《小取》中说：夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。 这样的语言、这样的意思，我们可以在《公孙龙子》书中一再看到。《经上》中讨论的同—重、体、合、类，异—二、不体、不和、不类， 也近似名家中的种种诡辩逻辑。

墨子、墨家开始了对于辩的讲求，试着归纳、整理辩的逻辑原则，这套方法论后来被独立出来，成了名家；再后来，“明同异、察名实”的方法又被法家袭用来综理法的规范，这是中国古代思想史上曲折变化的一条重要脉络。

辩和论是有微妙差别的。我们可以通过比对《论语》和《墨子》的风格来理解。《论语》是孔子针对各种事件、各种问题所给予的答案，直接表示是非善恶对错好坏的道理评断，这是论。论的核心是评断，孔子给了他的评断结论，但没有给推论过程或背景，因而读《论语》，我们一方面要尽量设法重建那过程与背景，另一方面要动用自己的生命经验与观察，来和孔子的评断互相比对、互相刺激。然而，论也有其坏处，那就是这些评断结论很容易被挪用在与原本过程、背景大不相同的方向上，改造甚至扭曲了孔子的原意。

战国时代的一大特征，是辩取代了论，成为人说话、表达的主流。辩来自多元、冲突的意见和立场到处流窜，人与人互动对话时的共识基础愈来愈薄弱。你说你的，我说我的，你有你的立场，我有我的立场。说话、表达时，我再也无法简单地假设，我们之间对于某些事某些价值有着必然的共同看法，所以可以省略不说，只讲出我所得到的智慧结论就好了。

尤其是意见的相左争执，逐渐和国与国之间的合纵连横策略联系起来，纵横家随之兴起。于是，主张能否说服人，就涉及巨大的利益，也牵涉到国家的强弱存亡。现实的情势，造成辩的流行，更带动了对于辩的种种讲究。辩是一套说服的方法：要告诉人家你如此主张，为什么如此主张，为什么对方应该同意、接受你的主张；到后来，还要预先准备回答对方可能会有的质疑，动摇、推翻相反的主张。

旧的王官学传统中并没有辩的存在。《尚书·盘庚》记录了盘庚对族人说明应该迁徙的种种理由，不过盘庚的说法毕竟还是建立在强烈的威胁基础上。而诸如《诗》《易》《礼》等文献中，诉说和规范的口气都极为明确，那是一种“真理言说”的模式。

《墨子·兼爱上》全篇内容，如果换作孔子，用《论语》中的形式来说，这样一句就说完了：子曰：“天下之乱，皆起不相爱；使天下兼相爱，治矣。”但墨子不这样说话，或说没有采取这种真理姿态说话，他用的是辩，而非论的方式。

从这个角度看，墨子是在他之后波澜壮阔展开的中国大雄辩时代的先驱者，最早开始试验用铺陈因果、反复罗列例证的方式来说服别人。也就是《墨子·大取》中说的：以故生，以理长，以类行者也。夫辞以类行者，立辞而不名于其类，则必困矣。 前一句说明论辩的模式—要站在因果的基础上，把道理衍生出去，并且提供例证；后一句更强调例证的重要性，如果不能多方举证，就无法让自己的论理走得通。

第二章 兼爱真的很简单

只在一念之间

《墨子·兼爱中》：子墨子言曰："仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也。"然则天下之利何也？天下之害何也？子墨子言曰："今若国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人之相贼，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和调，此则天下之害也。"

墨子说仁人做事情的准则，是兴天下之利，除天下之害。这是辩的出发点和立场，也就是《大取篇》里所说的"故"。然后，为了将这个立场讲清楚，加强听者对这个立场的理解，《墨子》书中出现了另外一种后来在大辩论时代常见的辩术，那就是反复设问，盘旋自问自答。设问：那什么是天下之利，什么是天下之害呢？

墨子回答：国与国、大夫与大夫、人与人彼此相争相害，上下关系紧张不和谐，这就是天下之害。从这个回答，又衍生出新的连环问答：然则察此害亦何用生哉？以不相爱生邪？子墨子曰："以不相爱生。今诸侯独知爱其国，不爱人之国，是以不惮举其国以攻人之国。今家主独知爱其家，而不爱人之家，是以不惮举其家以篡人之家。今人独知爱其身，不爱人之身，是以不惮举其身以贼人之身。是故诸侯不相爱则必野战，家主不相爱则必相篡，人与人不相爱则必相贼，君臣不相爱则不惠忠，父子不相爱则不慈孝，兄弟不相爱则不和调。天下之人皆不相爱，强必执弱，富必侮贫，贵必敖贱，诈必欺愚。凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也，是以仁者非之。"

问：那么可以考察一下这种天下之害是怎么产生的吗？是起自人与人不相爱吗？问题里其实就包含了答案。墨子当然同意是起于不相爱。爱自己不爱别人，所以不惜以自己去侵害袭击别人，国、大夫、一般人都是如此；甚至连君臣、父子、兄弟之间，如果不相爱，也就不会有正常的惠忠、慈孝、和调等上下情感。如果天下之人都不相爱，那就变成了弱肉强食的残酷世界。所有的祸乱与恶毒情绪，都起自不相爱。到这里导出了小结论：所以仁者做事要以反对不相爱为准则。

既以非之，何以易之？子墨子言曰："以兼相爱、交相利之法易之。"又问：反对不相爱，那要用什么方法改变、代替不相爱呢？墨子回答：要用兼相爱、交相利的原则来代替。

然则兼相爱、交相利之法将奈何哉？子墨子言："视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。是故诸侯相爱则不野战，家主相爱则不相篡，人与人相爱则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨可使毋起者，以相爱生也，是以仁者誉之。" 又问：如果实行了"兼相爱"、"交相利"的原则，会有什么效果？墨子的回答，就是将前面罗列不相爱的种种坏处，全部反过来讲一次。

再设问：然而今天下之士君子曰："然，乃若兼则善矣。虽然，天下之难物于故也。" 假设现在天下的士君子听了这套道理，却说：是啊，如果大家都彼此相爱多好！但是，天下最难的事就是改变习惯啊！（要如何让天下改变不相爱的习惯做法，变成兼爱呢？）

子墨子言曰："天下之士君子，特不识其利，辩其故也。今若夫攻城野战，杀身为名，此天下百姓之所皆难也，苟君悦之，则士众能为之。况于兼相爱、交相利，则与此异。夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。此何难之有！特上弗以为政，士不以为行故也。"

墨子回答：那是因为天下的士君子，并没有真正理解兼爱的好处，才会拿习惯难改来作借口。看看攻城打仗，为了成就声名而付出生命代价，这种事对天下百姓都很难做吧，但只要国君喜欢，一般人就都能做到。更何况兼相爱、交相利和攻城打仗、牺牲生命完全不同。你如果爱人，别人也会跟着爱你；你给人家好处，人家也会跟着给你好处。倒过来，你讨厌别人，别人也会跟着讨厌你；你害人家，人家也会跟着害你。爱人、利人，哪有什么难的！只不过国君不以爱人、利人当作施政原则，一般士君子也就不奉行罢了。

然后墨子进一步引用历史例证来强调：昔者晋文公好士之恶衣，故文公之臣皆牂羊之裘，韦以带剑，练帛之冠，入以见于君，出以践于朝。是其故何也？君说之，故臣能为之也。昔者楚灵王好士细腰，故灵王之臣皆以一饭为节，胁息然后带，扶墙然后起。比期年，朝有黧黑之色。是其何故也？君说之，故臣能为之也。昔越王勾践好士之勇，教驯其臣和合之，焚舟失火，试其士曰："越国之宝尽在此！"越王亲自鼓其士而进之。士闻鼓音，破碎乱行，蹈火而死者左右百人有余。越王击金而退之。

不举例则已，一要举例就连举了三个同样性质的例子，说的都是国君的喜好如何改变了臣子的行为。第一个例子是晋文公偏好人家穿简陋的衣服，因而他的臣子就都穿起比较劣等的公羊皮裘，配剑也没

有正式的剑鞘，只用熟牛皮套起来，戴上粗布帛的帽子，这样入内让国君看见，出来在朝廷上行走。他们哪有什么难改的旧习惯？只要国君喜欢，臣子就会去做。

第二个例子，楚灵王喜欢细腰的人，于是他的臣子每天只敢吃一顿饭，绑腰带时要先深吸一口气，饿到没力气，一旦蹲下去就必须扶着墙才站得起来。一年之后，朝廷里充满了黑瘦的面容。这些臣子又有什么难改的旧习惯？只要国君喜欢，他们就会去做。

还有第三个例子，越王勾践喜欢勇士，把臣子集合起来训练，故意放火烧水上的船，以“越国贵重的宝物都在船上”试探他们。同时，勾践还亲自击鼓刺激他们前进。听到鼓声，这些人争先恐后，完全不顾原有的行阵，冲入火中而死的就有一百多人，直到勾践鸣金示意撤退，他们才退下来。

针对这三个例子，墨子又作了一番小结，除了前面第一句话，其他都照抄刚刚说过的。是故子墨子言曰：“乃若夫少食恶衣，杀身而为名，此天下百姓之所皆难也，若苟君说之，则众能为之。” 饿肚子不能吃饱，穿起粗糙不舒服的衣服，甚至把自己的命葬送了，这是所有人都应该觉得很难做到的事，只要国君喜欢，大家也都能够做到。

古史大爆发

那个假设的听者到这里还没有完全被说服，再提一问：然而今天下之士君子曰：“然，乃若兼则善矣。虽然，不可行之物也，譬若挈太山而越河济也。” 这是和前一问类似的，就算在道理上有人同意了，觉得兼爱很好，但就算兼爱在逻辑上可行，也有在现实上无法想象的难度，要叫大家都放弃自私考虑，爱别人如爱自己，岂不是跟要扛着泰山越过黄河、济水一般困难吗？

子墨子言：“是非其譬也。夫挈太山而越河济，可谓毕劫有力矣。自古及今，未有能行之者也。况乎兼相爱、交相利，则与此异，古者圣王行之。” 墨子的回答，从否定这个比喻入手。“挈太山而越河济”需要不可思议的力量，从古到今从来没有人做到过，但兼相爱、交相利不然，这是在过去历史上曾经有人做到过，借由历史我们可以清楚证明是做得到的事。

这里我们看到了历史的用处，也就能明了为什么战国时代历史知识与历史的讨论如此发达，甚至进而制造了一片大混乱。在那个寻找脱离乱世方法的时代，人的想象力被解放了，许多人提出许多不同的答案，不过这些试图矫正现实、规划未来的说法，都必须面对共同的质疑与挑战—就算道理是对的，但做得到吗？有办法实现吗？

既然从现实面来的质疑，无法从抽象道理上回应，那怎么办？最自然也最有力的答案就是像这里墨子所给的：可以做得到，因为历史上有过具体的事例，不容否认。

影响所及，提出主张的人，都有压力必须到历史上去给自己的主张的可行性寻找事例基础，如此一来，历史当然就发达了。但是，真的所有主张都能在历史上找得到例证吗？他们面对的，明明是封建秩序的瓦解崩坏，是几百年来没遭遇过的空前变局，除非是像孔子那样坚决相信应该恢复封建原有精神的主张，其他追求改革改造的想法，要如何在几百年的历史中找到例证？

一种方法，是往更早之前，在周代以前的历史里去找。另一种方法，是自己发明出历史例证来。这两种方法又很容易合流为一，周代之前的古史本来就真假难辨，要把自己发明的事证放入历史中，一般人也会觉得摆得古远一点比较安全、比较可信吧！

于是在战国时代，历史空前膨胀，中国古史大幅地向上、向久远年代延伸。一直到严格的金石学、考据学，乃至于现代考古学兴起前，人们都只能靠战国传留下来的资料来记录、理解古史，当然也就让中国古史充满了夸大传奇的色彩。

墨子用来证明兼相爱、交相利可行的第一个例子，是夏禹：何以知其然？古者禹治天下，西为西河、渔窦，以泄渠孙皇之水；北为防原泒，注后之邸、呼池之窦，洒为底柱，凿为龙门，以利燕、代、胡、貊与西河之民；东为漏之陆，防孟诸之泽，洒为九浍，以楗东土之水，以利冀州之民；南为江、汉、淮、汝，东流之，注五湖之处，以利荆、楚、干、越与南夷之民。此言禹之事，吾今行兼矣。

古代大禹治理天下，在西边开通了西河渔窦，让渠孙皇的水能从那里排泄出去。在北边的原水、泒水两岸筑起堤防，让这两条河的水从后之邸这个地方注入呼池中，在底柱山分流，然后把龙门山凿开，让这些河川顺流，造福燕、代、胡、貊和西河的人民。在东边使洪水从大地上流干，在孟诸泽岸筑起堤防，让水分流入九条水道，控制了东土上的洪水，造福冀州人民。在南边，向东疏通长江、汉水、淮河、汝水，使江水灌注进五湖，造福荆、楚、干、越与南夷的人民。这说的是大禹所做的事，也就是我们今天要提倡的兼爱的事例。意谓大禹做这些辛苦困难的事，都不是出于自私的用心，而是为了造福别人，爱别人如同爱自己一样。

还有下一个例子：昔者文王之治西土，若日若月，乍光于四方，于西土，不为大国侮小国，不为众庶侮鳏寡，不为暴势夺穑人黍、稷、狗、彘。天屑临文王慈，是以老而无子者，有所得终其寿；连独无兄弟者，有所杂于生人之间；少失父母者，有所放依而长。此文王之事，则吾今行兼矣。

从前文王治理西土，像日月般将光芒从西土散布到四方去。不容许大国欺负小国，不容许亲族众多的人欺负孤苦无依的人，不容许用暴力夺取农人的谷物和牲畜。上天依凭文王的慈惠，使得老而无子的人，能够终其天年；没有兄弟的人，能和其他没有亲戚关系的人共同生活；年少就失去父母的人，能够得到成长所需的依靠。文王所做的，就是我们今天要实行的兼爱的事例。文王所做的，是照顾别人，爱别人如同爱自己，所以能发出像日月般的光亮。

“老而无子者……连独无兄弟者……少失父母者……”这几句并列，很容易让我们联想起《礼记·礼运》的一句话：使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者，皆有所养。 这句话出自后来被通称为《大同篇》的文本，“大同”概念的核心，在于破除亲族的界线，

让没有或失去亲族的人，也都能在社会上获得安养，是对于封建秩序的重要扩充与修正，大有可能就是受到墨家兼爱价值影响下的产物。

第三个例子：昔者武王将事泰山隧，传曰："泰山，有道曾孙周王有事，大事既获，仁人尚作，以祗商夏，蛮夷丑貊。虽有周亲，不若仁人，万方有罪，维予一人。"此言武王之事，吾今行兼矣。

"隧"同"燧"，指举火上告的祭典。"有道"是周人翦商时的惯用语，将商人、纣王称为"无道"，所以自称"有道"作为对照。"曾孙"是后裔子孙的通称。这段说的是，从前武王到泰山去进行举火祭典，典礼的祝词说："泰山，遵守正道的后裔子孙周王有大事，现在大事成功了，仁人并起协助，得以承祀商、夏，远方种族也安定了。尽管周人是亲族，但我和仁人还要更加亲近；境内众多方国若有任何过错，都是我一个人的责任。"武王所做的，就是今天我们要实行的兼爱的事例。

然后是这篇的总结：是故子墨子言曰："今天下之君子，忠实欲天下之富，而恶其贫；欲天下之治，而恶其乱，当兼相爱、交相利，此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也。" 若是内心真正想要让天下富裕，去除贫穷，让天下安定，去除祸乱，那就应当要兼相爱、交相利。

《墨子·兼爱中》通篇的核心论点，建基于墨子对国君影响力的强调，从上行下效的作用上看，墨子显然不觉得有任何影响不了、做不到的限制，只要国君偏好、提倡，就能将其他人的行为导往那个方向。这是一种相对素朴单纯的行为可塑性信念。

你会信赖谁？

《墨子·兼爱下》延续中篇的反复设问，继续强调兼相爱、交相利的重要性。其中许多文句都在前面两篇出现了，因而我们只挑选不一样的论点来读就可以了。

《墨子·兼爱中》开头问：天下之利是什么？天下之害又是什么？到了《兼爱下》开头则问：然当今之时，天下之害孰为大？ 今天这个时代，最大的祸害是什么？墨子的回答先重复列举了前面提过的种种祸害，然后进一步说：姑尝本原若众害之所自生，此胡自生？此自爱人利人生与？即必曰“非然也”，必曰“从恶人贼人生”。分名乎天下恶人而贼人者，兼与？别与？即必曰“别也”。然即之交别者，果生天下之大害者与？是故别非也。

这些害从哪里来的呢？绝对不是从爱人、利人而来，是从恶人、贼人来的。如果要给这种恶人、贼人的态度取名字，是取作“兼”比较恰当，还是“别”比较恰当？当然是别，就是因为有分别心，站在自我中心的立场，才会讨厌别人、伤害别人。因此，我们就知道，彼此对立区别是制造出天下大害的原因，所以一定要反对别。

子墨子曰：“非人者，必有以易之，若非人而无以易之，譬之犹以水救火也，其说将必无可焉。” 反对别人，一定要提出不一样、可以替换的主张，不然就好像拿水去救水、拿火去救火一样，不可能成功。这里“以水救火”传抄脱漏了，应该是“以水救水、以火救火”才对。

拿什么来替换呢？用兼来换别。于是又设问：然即兼之可以易别之故何也？ 兼可以取代别的主张，道理何在？墨子的解释是：为彼犹为己也。 对待别人如同对待自己，就不会互相侵犯，大家都不互相侵犯，就产生了天下之大利，兼可以产生天下大利，当然可以取代制造出天下大害的别。

今吾将正求与天下之利而取之，以兼为正，是以聪耳明目相与视听乎，是以股肱毕强相为动宰乎，而有道肆相教诲。是以老而无妻子者，有所侍养以终其寿；幼弱孤童之无父母者，有所放依以长其身。现在我会认真地追求并取得天下之利，关键就在以兼为准绳。兼，就可以运用最敏锐的耳朵、最好的眼睛来听来看，也就可以运用最强健

的手和脚来做事，大家以自己掌握的知识智慧互相教导。那么，老了没有家人照顾的，就能得到供养；幼少失去父母的，也能有所依赖。

接着又有一个问题出现：今唯毋以兼为正，即若其利也。不识天下之士，所以皆闻兼而非之者，其故何也？然而天下之士非兼者之言，犹未止也，曰："即善矣。虽然，岂可用哉？" 句中"毋"字应该是个衍字，多出来的。问题是：既然只要以兼为准绳，就能获得那么大的利益，那实在让人不解，为什么大部分的人还是听到兼就反对呢？为什么他们反对兼的意见不会停息呢？他们都说：就算道理是好的、对的，哪能有真正的用处呢？

子墨子曰："用而不可，虽我亦将非之，且焉有善而不可用者？" 墨子说：没有用的主张，连我都会反对，而且哪有好的主张却无法用的呢？接着他用了一组对照的假想案例来解释：姑尝两而进之。设以为二士，使其一士执别，使其一士执兼。 试着这样对照来看看，这里有两个人，一个主张别，一个主张兼。是故别士之言曰："吾岂能为吾友之身若为吾身，为吾友之亲若为吾亲？"是故退睹其友，饥即不食，寒即不衣，疾病不侍养，死丧不葬埋。别士之言若此，行若此。主张别的人说：我怎么可能把朋友看作自己，把朋友的亲人看作自己的亲人呢？因而看到朋友饿了不会给他食物，看到朋友冷了不会给他衣服，朋友病了不会协助疗养，朋友死了也不会替他安葬。主张别的人，说这样的话，做这样的事。

兼士之言不然，行亦不然，曰："吾闻为高士于天下者，必为其友之身若为其身，为其友之亲若为其亲，然后可以为高士于天下。"是故退睹其友，饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧埋葬之。兼士之言若此，行若此。 主张兼的人说相反的话，因而也做完全相反的事。

若之二士者，言相非而行相反与？当使若二士者，言必信，行必果，使言行之合犹合符节也，无言而不行也。然即敢问：今有平原广野于此，被甲婴胄将往战，死生之权未可识也；又有君大夫之远使于巴、越、齐、荆，往来及否未可识也，然即敢问不识将恶也？家室，奉承亲戚，提挈妻子，而寄托之，不识于兼之友是乎？于别之友是乎？ 要是这两个人，说到做到，言行合一，那么假设：这里有一个人要上战场，生死未卜，或有一个人被派到很远的地方出使，不知道自己有没有办法到得了、回得来，那么不晓得这个人要将他的家室，服侍亲人、照顾妻儿的责任寄托给哪个朋友？寄托给主张兼的朋友，还是主张别的朋友？

我以为当其于此也，天下无愚夫愚妇，虽非兼之人，必寄托之于

兼之友是也。此言而非兼，择即取兼，即此言行费也。不识天下之士，所以皆闻兼而非之者，其故何也？ 我认为在这种处境下，再笨的人，就连平常反对、攻击兼爱主张的人，都会将家室亲人妻儿寄托给主张兼的朋友。说话反对兼，需要选择时却选兼，这不是言行相悖吗？是啊，我也不解，为什么大部分的人都还是听到兼就反对呢？（他们真的反对吗？从做法上看，他们明明是赞成的！）

接下来，又有进一步设问：然而天下之士，非兼者之言，犹未止也，曰："意可以择士，而不可以择君乎？" 但反对兼的人还有话说。他们说：是啦，兼的原则对我们选择一般人是有用的，但在选择君主上，就没有用了吧？

姑尝两而进之，设以为二君，使其一君者执兼，使其一君者执别。 墨子用完全一样的方法，回答这个质疑。假设有两个国君，一个主张兼，一个主张别，那会发生什么事？是故别君之言曰："吾恶能为吾万民之身若为吾身，此泰非天下之情也。人之生乎地上无几何也，譬之犹驷驰而过隙也。"是故退睹其万民，饥即不食，寒即不衣，疾病不侍养，死丧不葬埋。别君之言若此，行若此。 主张别的国君的说法和主张别的人一样，只多了一句：人生在世没有多长时间，像是快马穿过缝隙一般短暂。只有这么点时间，要把民众看作跟我自己一样，实在太不合一般人情了。所以他就用自私、别的方式对待他的人民。

后面一段，主张兼的国君，所言所行，都和主张兼的人一样，文句重复，就不抄了。然即敢问：今岁有疠疫，万民多有勤苦冻馁，转死沟壑中者，既已众矣。不识将择之二君者，将何从也？我以为当其于此也，天下无愚夫愚妇，虽非兼者，必从兼君是也。言而非兼，择即取兼，此言行拂也。不识天下所以皆闻兼而非之者，其故何也？ 如果现在遇上大瘟疫，许多人民虽勤苦却吃不饱、穿不暖，离家死在道路沟壑中的愈来愈多，不晓得在这种状况下，人民要选择哪个国君呢？我认为在这种处境下，再笨的人，就连平常反对、攻击兼爱主张的人，都会将家室亲人妻儿寄托给主张兼的朋友。言语口头上反对兼，需要选择时却选兼，这不是言行相悖吗？是啊，我也不解，为什么大部分的人都还是听到兼就反对呢？（他们真的反对吗？从做法上看，他们明明是赞成的！）

尧舜禹汤皆证人

底下再设一问：然而天下之士，非兼者之言，犹未止也，曰："兼即仁矣，义矣。虽然，岂可为哉？吾譬兼之不可为也，犹挈泰山以超江河也。故兼者，直愿之也，夫岂可为之物哉？" 这是前面出现过的问题，说就算兼符合仁义，但太过理想化了，做起来简直像扛着泰山越过长江黄河一样，困难到不是可以认真执行的。

墨子的回答，也还是用历史的例子。"挈泰山以超江河"是从来没有人做到过的事，但兼却是古代"先圣六王"切身实行过的。何知先圣六王之亲行之也？子墨子曰："吾非与之并世同时，亲闻其声，见其色也。以其所书于竹帛，镂于金石，琢于盘盂，传遗后世子孙者知之。" 怎么知道的呢？墨子说："我并非和先圣六王同时代，亲耳听到他们的声音，亲眼看到他们的容颜因而知道的；而是靠写在竹简帛布上、铸在金石上、刻在青铜盘盂底上，传留给后世子孙的记录得知的。"

墨子首先引用《尚书·泰誓》的文句文王若日若月，乍照光于四方，于西土， 说明周文王像日月照耀，所以是无私，是行兼的；再引用《禹誓》：禹曰："济济有众，咸听朕言，非惟小子，敢行称乱，蠢兹有苗，用天之罚，若予既率尔群对诸群，以征有苗。"禹之征有苗也，非以求以重富贵，干福禄，乐耳目也，以求兴天下之利，除天下之害，即此禹兼也。

禹说："众人啊，请都听我说，不是小子我敢于作乱，而是苗蠢蠢欲动，我对他们施行上天的责罚，所以才要率领你们各部落，一起去征伐。"禹征有苗，不是为了增添富贵、福禄，也不是为了享乐，而是为了兴天下之利、除天下之害，这就是禹的兼的精神。

再引用《汤说》（现在流传的《尚书》中没有这一篇）：汤曰："惟予小子履，敢用玄牡，告于上天后曰：'今天大旱，即当朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，简在帝心。万方有罪，即当朕身。朕身有罪，无及万方。'"即此言汤贵为天子，富有天下，然且不惮以身为牺牲，以祠说于上帝鬼神，即此汤兼也。

"履"是汤的名字。汤说：小子我履，恭敬地准备了黑公羊，上告天帝："现在大干旱，应由我来承担。我不知怎么得罪了天地。有善

我不敢遮蔽隐瞒，有恶我也不敢不惩罚，这一切天帝应该很明了。如果万民有罪，由我承担，若是我有罪，则别牵连万民。”这就是说，汤贵为天子，拥有天下，却都不惜牺牲自己，以祭祀取悦上帝鬼神，这就是汤的兼的精神。

然后又引用《周诗》（引用的内容现行本分见于《尚书·洪范》和《诗经·大东》）：周诗曰：“王道荡荡，不偏不党；王道平平，不党不偏。其直若矢，其易若底。君子之所履，小人之所视。”若吾言非语道之谓也，古者文武为正，均分赏贤罚暴，勿有亲戚弟兄之所阿，即此文武兼也。

《周诗》：王道坦荡，不偏不私，像箭矢一样直，像磨刀石一样平，这是在上位的君子所实践的，也是在下位的小民所仰望依赖的。说我说的话没有道理，看看古时文王、武王为政的原则，也是公平地奖赏贤人、惩罚暴乱，不偏私亲戚兄弟，这就是文王、武王的兼的精神。

后面再设一个质疑之问：然而天下非兼者之言犹未止，曰：“意不忠亲之利，而害为孝乎？” 然而，不忠于、不照顾亲人的利益，岂不是不孝？

墨子回答：姑尝本原之孝子之为亲度者。吾不识孝子之为亲度者，亦欲人爱利其亲与？抑欲人之恶贼其亲与？以说观之，即欲人之爱利其亲也。 姑且先从根本上来推究孝子为亲人着想，是希望人家爱自己的亲人，对自己亲人有利；还是希望人家厌恶自己的亲人，伤害自己的亲人。按常理看来，应该是前者。

然即吾恶先从事即得此？若我先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲乎？意我先从事乎恶贼人之亲，然后人报我以爱利吾亲乎？即必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。 那么，我该先做什么以得到这样的结果？是先去爱人家的亲人，对人家的亲人有利，然后人家回报对我亲人的爱与利；还是我先去厌恶人家的亲人，伤害人家的亲人，然后人家回报对我亲人的爱与利。很显然应该是前者！

然即之交孝子者，果不得已乎？毋先从事爱利人之亲者与？意以天下之孝子为遇而不足以为正乎？姑尝本原之先王之所书，《大雅》之所道曰：“无言而不雠，无德而不报，投我以桃，报之以李。”即此言爱人者必见爱也，而恶人者必见恶也。 所以要当孝子，没有别的办法，只能先去爱人家的父母、帮助人家的父母。难道天下的孝子都是误打误撞巧合形成的，没有一套原则吗？且去查查先王之书，《诗经·

大雅》说：人的一言一行都会得到相应的回报，投给我一颗桃子，就回报给他一颗李子。这就是在表达：爱人的人就会被爱，讨厌人的人就会被讨厌。

接着墨子说明，别以为要做到兼很难。他同样举了《兼爱中》举过的例子，楚灵王好细腰、越王勾践好勇，以及晋文公好恶衣，说明即使是天下之至难为也，然后为而上说之，未逾于世而民可移也，但为了求以乡其上也，即为了讨好君上，再难的事都可以在一代人中收到改变的成效。

今若夫兼相爱、交相利，此其有利且易为也，不可胜计也。我以为则无有上说之者也而已矣。苟有上说之者，劝之以赏誉，威之以刑罚，我以为人之于就兼相爱、交相利也，譬之犹火之就上，水之就下，不可防止于天下。兼相爱、交相利既有利又容易做到，缺的就只是君王的爱好而已。如果有君王爱好，以赏罚刺激，那么人都趋近兼相爱、交相利，会像火向上烧、水往下流一般自然，根本挡都挡不住。

最后一段结语：故兼者，圣王之道，王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也。故君子莫若审兼而务行之。为人君必惠，为人臣必忠，为人父必慈，为人子必孝，为人兄必友，为人弟必悌。故君子莫若欲为惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，当若兼之不可不行也，此圣王之道而万民之大利也。

君子如果能仔细思考兼并认真实行，那么就能扮演好每一个角色，带来最大的利益。

第三章 挑战周文化

义与不义之乱

墨子思想中，和兼爱同等重要的，还有非攻。

《墨子·非攻上》：今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。 这里有一个人，闯进人家的园子里偷了树上的桃子李子，一般人听到了就骂他，做了不该做的事，为政者如果抓到了他，也要惩罚他。为什么？因为他为了自己的利益而伤害了别人的利益。

至攘人犬豕鸡豚者，其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也？以亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。 如果是偷抓人家的鸡狗大猪小猪，那就比闯入园子偷桃李错得更严重了。为什么？因为对人家的利益伤害更大，不仁的程度更高，就应该受到更重的处罚。

至入人栏厩，取人马牛者，其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至杀不辜人也，拖其衣裘，取戈剑者，其不义又甚入人栏厩取人马牛。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。 用同样的句型，墨子举了愈来愈严重的例子，偷马牛的比偷鸡狗大猪小猪严重，杀人抢夺衣服戈剑的又比偷马牛更严重。这样的道理，大家都知道，都批评这种行为的“不义”。

接着话锋一转，顺着这个逻辑，有了奇怪、令人不解的现象：今至大为攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之别乎？ 为了自己的利益而伤害别人的利益，最严重的是攻打别人的国家，偏偏对这件事非但没有批评，还加以称赞，认为是正确合宜的行为，这样能算是理解义和不义的分别吗？

杀一人，谓之不义，必有一死罪矣。若以此说往，杀十人十重不义，必有十死罪矣；杀百人百重不义，必有百死罪矣。 杀一个人，我们称之为不义，而且觉得应该处以死罪抵命。如果用这种说法推论，那么杀十个人十倍不义，应该处以十倍的死罪；杀一百人一百倍不义，应该处以一百倍的死罪。

当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为不义攻国，

则弗知非，从而誉之，谓之义。情不知其不义也，故书其言以遗后世。若知其不义也，夫奚说书其不义以遗后世哉？ 对于杀人，大家都了解道理，同声反对。然而，最严重的杀人、最大的不义，是攻打别人的国家，大家却不知道那是错的，还加以称赞，认为是正确合宜的行为。是真的不晓得这种行为不对，所以把称赞攻国的言论写下来流传后世。如果知道那是不对的，那为什么不写下反对的意见流传后世呢？

墨子说的非攻，不只是阻止战争，而是要清楚地反对战争，严厉地谴责战争。他所看到的重点，是许多人在面对攻国战争时的双重标准，一般杀人是严重罪行，却对横尸遍野的战争采取支持、赞成的态度。

今有人于此，少见黑曰黑，多见黑曰白，则以此人不知白黑之辩矣；少尝苦曰苦，多尝苦曰甘，则必以此人为不知甘苦之辩矣。今小为非，则知而非之。大为非攻国，则不知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之辩乎？是以知天下之君子，辩义与不义之乱也。

假设有一个人，看到一小块黑，他说那是黑的，但在他眼前出现一大片黑，他却说那是白的，如此我们一定觉得他根本无法分辨黑白。假设有一个人，给他一小口咖啡，吃稍稍苦的东西，他说那是苦的，但给他一大片黄连，吃很苦很苦的东西，他却说那是甜的，如此我们一定觉得他根本无法分辨苦甜。同样道理，对于小一点的坏事，知道要反对、谴责，对最大的坏事—去攻打别人的国家—却不知道要反对、谴责，这样可以说是懂得如何分辨义和不义吗？所以我们就明白了大家判断义与不义的方法，其实是说不通的。

墨式辩术

墨子的核心主张，还包括尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、天志和明鬼，其基本方向都是对应当时现实，并且对旧有的封建贵族文化提出质疑、修正。

关于他的非乐立场，我们可以透过《墨子·三辩》得到简要的认识。程繁问于子墨子曰："夫子曰'圣王不为乐'，昔诸侯倦于听治，息于钟鼓之乐；士大夫倦于听治，息于竽瑟之乐；农夫春耕夏耘、秋敛冬藏，息于聆缶之乐。今夫子曰'圣王不为乐'，此譬之犹马驾而不税，弓张而不弛，无乃非有血气者之所能至邪？"

这篇文章从程繁对墨子提出的质疑开始：你主张"圣王不为乐"，但从历史上看，不是事实。以前的诸侯、士大夫和一般农夫，在工作疲劳时，都是以"乐"来放松休息的。诸侯有比较大编制的钟鼓之乐，士大夫可以听听吹竽弹瑟的音乐，就连农夫都可以敲敲瓦盆为乐。而且你主张圣王不为乐，岂不是要人家只工作不休息，就像马老是被套在车架上不放下来，弓老是拉得满满不松开，有血有肉的生物怎么可能撑得住呢？

子墨子曰："昔者尧舜有茅茨者，且以为礼，且以为乐。汤放桀于大水，环天下自立以为王，事成功立，无大后患，因先王之乐，又自作乐，命曰《护》，又修《九招》。"墨子回答程繁的方法，是给出一段简要的音乐发展史。古代尧舜住在不经修饰的茅草屋里，以这样的条件有礼有乐。墨子的意思是当时的礼乐不可能有什么豪华繁缛的因素，尧舜没有刻意作什么音乐，在茅茨土屋中，将就着有什么就是什么。然后商汤征伐夏桀，把夏桀放逐到大水中，把天下纳为己有自立为王，成功之后，没有什么大祸患了，就依照先前的音乐予以踵事增华，作了自己的音乐，称之为《护》，又整理修润了夏代留下来的音乐《九招》。

武王胜殷杀纣，环天下自立以为王，事成功立，无大后患，因先王之乐，又自作乐，命曰《象》。周成王因先王之乐，又自作乐，命曰《驺虞》。周成王之治天下也，不若武王。武王之治天下也，不若成汤。成汤之治天下也，不若尧舜。故其乐愈繁者，其治愈寡。自此观之，乐非所以治天下也。

武王打败了殷商，杀了纣王，作乐称之为《象》；继武王之后的成王，又作乐称之为《邹虞》。重点是看待这段音乐发展简史的眼光—这是一段政治成就与音乐进展刚好成反比的历史。音乐上，成王最繁丽，但政治上，成王排名最后。音乐上，尧舜最简陋，但政治上，尧舜的成就最高。所以“乐非所以治天下也”，事实上，墨子显然认为音乐不但无助于治天下，还是天下不治的象征。

这样的回答，其实并没有真正回答程繁问题的两个重点。第一，为什么说“先王无乐”？第二，如果没有音乐，大家要如何休息？能够老是绷得紧紧的，不用休息吗？程繁不满意墨子的答案。程繁曰：“子曰‘圣王无乐’，此亦乐已，若之何其谓‘圣王无乐’也？” 光是你回答中提到的，就有尧舜的乐、成汤的乐、武王成王的乐，怎么能说“圣王无乐”呢？

子墨子曰：“圣王之命也，多寡之。食之利也，以知饥而食之者智也，因为无，智矣。今圣有乐而少，此亦无也。” 在墨子看来，圣王的态度是让多的变少。肚子饿了再吃，才真正得到吃饭的好处。圣王的智慧是不再增多创造，而是表现在减少、取消。圣王的时代有音乐，但圣王的态度却是要让音乐减少，这也就是“无乐”了。

我们不清楚这篇为什么叫《三辩》，目前看到的全文就只有两问两答。不过以辩为名，倒是极为贴切，因为问答中显现了其他篇章中不易见到的墨子的辩术，用了改变焦点、答非所问的方式，也用了改变既有定义（把“无”解释成“主观要减少”，而不是字面上的“没有”）的方式，让我们清楚地看到战国辩风的起源，也更进一步察知墨家之辩的实践。

节省才能用更多

墨子视礼乐，尤其视乐为不必要的浪费，这样的立场，在《非乐》和《节用》中都有明白的表达。

《墨子·节用上》：圣人为政一国，一国可倍也；大之为政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也，因其国家去其无用之费，足以倍之。 圣人治理一个国家，可以让国家倍增，扩大来治理天下，也可以让天下倍增。倍增的方式，不是去攻占别人的土地，而是将国中家中多余无用的费用减省下来。

圣王为政，其发令兴事、使民用财也，无不加用而为者，是故用财不费，民德不劳，其兴利多矣。 圣王发布命令、兴办事务、役使人民、运用资源，一定是能够增加效用的才去做，所以不会浪费、不会劳民，就能创造许多利益。

其为衣裘何？以为冬以圉寒，夏以圉暑。凡为衣裳之道，冬加温、夏加清者芊䱹，不加者去之。其为宫室何？以为冬以圉风寒，夏以圉暑雨，有盗贼加固者芊䱹，不加者去之。其为甲盾五兵何？以为以圉寇乱盗贼。若有寇乱盗贼，有甲盾五兵者胜，无者不胜。是故圣人作为甲盾五兵。凡为甲盾五兵，加轻以利坚而难折者芊䱹，不加者去之。其为舟车何？以为车以行陵陆，舟以行川谷，以通四方之利。凡为舟车之道，加轻以利者芊䱹，不加者去之。凡其为此物也，无不加用而为者，是故用财不费，民德不劳，其兴利多矣。

这一大段用同样的逻辑，反复举了衣服、住所、兵器和交通工具为例。“芊䱹”两字意义难明，不过从上下文判断，可以读作“则取”。不管是衣服、住所、兵器或交通工具都是同样的道理，先弄清楚这种东西的功能是什么，然后纯粹从功能上考虑，有助于增加功能的就是好的，无助于增加功能的就去除不用。

衣服的功能是冬天御寒、夏天御暑；住所的功能是冬天避风寒、夏天避暑雨，以及防止盗贼；兵器的功能是抵挡战胜寇乱盗贼；交通工具的功能是在不同地形上载客载货。从这种根本功能上去看，就能清楚判断该怎么处理这些东西。

这里两度出现“加轻以利”，“加轻”其实就是减去，墨子强调要去

除其他与功能无关的装饰，一切回归功能，也就是回归“用”。因而我们了解：“节用”二字不能解释为节省财用，墨子的本意是凸显用，一切以用为依归，所以可以节，就是省去那些无用的，让用得以倍增。

有去大人之好聚珠玉、鸟兽、犬马，以益衣裳、宫室、甲盾、五兵、舟车之数，于数倍乎？若则不难，故孰为难倍？唯人为难倍。 只要去除贵族王公手上聚积的无用之物，像珠玉、鸟兽、犬马，拿来增加有用的东西，这些东西很容易就可以倍增了。按照功能原则，费无用换有用，东西不难倍增，那么有什么是难以倍增的吗？有，要让人口倍增是困难的。

昔者圣王为法曰：“丈夫年二十，毋敢不处家。女子年十五，毋敢不事人。”此圣王之法也。圣王既没，于民次也，其欲蚤处家者，有所二十年处家；其欲晚处家者，有所四十年处家。以其蚤与其晚相践，后圣王之法十年。若纯三年而字，子生可以二三年矣。此不惟使民蚤处家而可以倍与？且不然已。

从前圣王订定的法令说：男子二十岁不能不结婚成家，女子十五岁不能不嫁人。这是圣王的法令。圣王死了，对人民的要求就松懈了，早一点想成家的，还是二十岁成家，要晚一点成家的，有拖到四十岁的，早晚相平均，差不多是三十岁，已经比圣王规定的晚十年。以三年生一个孩子来算，十年至少可以多生两三个了。这不只可以让人民早成家，还可以让人口倍增，不是吗？但现在不是这样做的。

今天下为政者，其所以寡人之道多。 非但不致力增加人口，现在治理国家的人，还有很多办法减少人口。其使民劳，其籍敛厚，民财不足，冻饿死者不可胜数也。 一种方法是拼命役使人民，又拼命增加赋敛，结果人民生产不足，更无积蓄，穷到冻死、饿死的不计其数。

且大人惟毋兴师以攻伐邻国，久者终年，速者数月，男女久不相见，此所以寡人之道也。 此处“惟毋”是发语词，无义。而且国君还要发兵攻打邻国，战争一起，长则一整年，短则好几个月，夫妻久久分离，连面都见不到，这也是让人口减少的原因。

与居处不安，饮食不时，作疾病死者，有与侵就僾橐，攻城野战死者，不可胜数。 还有，打起仗来，住不安稳、饮食不正常，因而患病死掉的，以及死于各种军事行动和攻城野战中的人，也不计其数。此不令为政者所以寡人之道数术而起与？圣人为政，特无此，不圣人为政，其所以众人之道亦数术而起与？ 这不就是国君们让人口减少的办法发挥了作用造成的吗？圣人为政，却没有这种状况，不就证明了圣人为政的态度刚好相反，是要采用能够让人口增加的各种办法

吗？

因而得出最后的结论：故子墨子曰："去无用之费，圣王之道，天下之大利也。"

实践出来的显学

墨子的其他核心观念，例如主张鬼神确实存在的“明鬼”，主张存在一个有意志的人格天的“天志”，都明显和着重人本的周文化唱反调。这些想法，一方面我们今天很难认同，另一方面对春秋战国之交的思想，也没有那么大的影响力。明鬼、天志再加上非命，带有墨子强烈的个人色彩，甚至就连后世的墨家，都没有继承发展。

此外，墨子提出的尚贤主张，反对以亲戚关系来作为用人的主要考量因素，也是和封建习惯唱反调的。不过这样的主张，不是墨子独有的，而是那个时代快速形成的共识。就连希望保存封建秩序，主张回到周初理想的孔子，毕竟都致力培养一群有能力的弟子，把他们推荐给没有亲戚关系的国君、大夫任用。在那么大的变局、那么激烈残酷的竞争中，大家都已认识到人才的重要性，谁会反对尚贤呢？

到了战国时期，任用有能力的人，就不只是个想法、主张而已。战国时期有着一种对于寻访人才、运用人才的狂热，连带地产生了各种关于人才的讨论，这方面的长足发展，使得墨子的尚贤说法显得如此简单、粗浅。

墨家一脉相承最明显的标记，是反对周文化、反对继承并要求恢复周文化的儒家，是兼爱、非攻、非乐、节葬、节用这几项。更重要的，是墨家的实践精神。他们是一个思想家派，更是一个行动团体。一两百年的时间中，一代又一代，以生活上的刻苦实践及节用的信念，四处奔走尽力阻止攻战。他们做了什么，和墨子说了什么同等重要，所言加所行，才为墨家争得了显学的地位。

附录 《墨子》选摘

公输

公输盘为楚造云梯之械，成，将以攻宋。子墨子闻之，起于齐，行十日十夜而至于郢，见公输盘。

公输盘曰：“夫子何命焉为？”子墨子曰：“北方有侮臣，愿借子杀之。”公输盘不说。

子墨子曰：“请献十金。”公输盘曰：“吾义固不杀人。”子墨子起，再拜曰：“请说之。吾从北方闻子为梯，将以攻宋。宋何罪之有？荆国有余于地，而不足于民，杀所不足而争所有余，不可谓智。宋无罪而攻之，不可谓仁。知而不争，不可谓忠。争而不得，不可谓强。义不杀少而杀众，不可谓知类。”公输盘服。子墨子曰：“然乎不已乎？”公输盘曰：“不可，吾既已言之王矣。”子墨子曰：“胡不见我于王？”公输盘曰：“诺”。

子墨子见王，曰：“今有人于此，舍其文轩，邻有敝舆而欲窃之；舍其锦绣，邻有短褐而欲窃之；舍其粱肉，邻有糠糟而欲窃之。此为何若人？”王曰：“必为窃疾矣。”子墨子曰：“荆之地，方五千里，宋之地，方五百里，此犹文轩之与敝舆也。荆有云梦，犀兕麋鹿满之，江汉之鱼鳖鼋鼍为天下富，宋所为无雉兔狐狸者也，此犹粱肉之与糠糟也。荆有长松、文梓、楩楠、豫章，宋无长木，此犹锦绣之与短褐也。臣以三事之攻宋也，为与此同类，臣见大王之必伤义而不得。”王曰：“善哉！虽然，公输盘为我为云梯，必取宋。”于是见公输盘。子墨子解带为城，以牒为械，公输盘九设攻城之机变，子墨子九距之。公输盘之攻械尽，子墨子之守圉有余。公输盘诎，而曰：“吾知所以距子矣，吾不言。”子墨子亦曰：“吾知子之所以距我，吾不言。”楚王问其故，子墨子曰：“公输子之意，不过欲杀臣。杀臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子禽滑厘等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。虽杀臣，不能绝也。”楚王曰：“善哉！吾请无攻宋矣。”子墨子归，过宋，天雨，庇其闾中，守闾者不内也。故曰：“治于神者，众人不知其功，争于明者，众人知之。”

兼爱上

圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉能治之。不知乱之所自起，则不能治。譬之如医之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之。不知疾之所自起，则弗能攻。治乱者何独不然，必知乱之所自起，焉能治之。不知乱之所自起，则弗能治。

圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱不爱父，故亏父而自利。弟自爱不爱兄，故亏兄而自利。臣自爱不爱君，故亏君而自利。此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。父自爱也不爱子，故亏子而自利。兄自爱也不爱弟，故亏弟而自利。君自爱也不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。虽至天下之为盗贼者亦然，盗爱其室，不爱异室，故窃异室以利其室。贼爱其身，不爱人，故贼人以利其身。此何也？皆起不相爱。虽至大夫之相乱家、诸侯之相攻国者亦然。大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家。诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。天下之乱物具此而已矣。察此何自起？皆起不相爱。

若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝？犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈？故不孝不慈亡有，犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？故盗贼亡有。犹有大夫之相乱家、诸侯之相攻国者乎？视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？故大夫之相乱家、诸侯之相攻国者亡有。

若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。故圣人以治天下为事者，恶得不禁恶而劝爱？故天下兼相爱则治，交相恶则乱。故子墨子曰“不可以不劝爱人”者，此也。

兼爱中

子墨子言曰："仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也。"然则天下之利何也？天下之害何也？子墨子言曰："今若国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人之相贼，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和调，此则天下之害也。"

然则察此害亦何用生哉？以不相爱生邪？子墨子曰："以不相爱生。今诸侯独知爱其国，不爱人之国，是以不惮举其国以攻人之国。今家主独知爱其家，而不爱人之家，是以不惮举其家以篡人之家。今人独知爱其身，不爱人之身，是以不惮举其身以贼人之身。是故诸侯不相爱则必野战，家主不相爱则必相篡，人与人不相爱则必相贼，君臣不相爱则不惠忠，父子不相爱则不慈孝，兄弟不相爱则不和调。天下之人皆不相爱，强必执弱，富必侮贫，贵必敖贱，诈必欺愚。凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也，是以仁者非之。"

既以非之，何以易之？子墨子言曰："以兼相爱、交相利之法易之。"然则兼相爱、交相利之法将奈何哉？子墨子言："视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。是故诸侯相爱则不野战，家主相爱则不相篡，人与人相爱则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨可使毋起者，以相爱生也，是以仁者誉之。"

然而今天下之士君子曰："然，乃若兼则善矣，虽然，天下之难物于故也。"子墨子言曰："天下之士君子，特不识其利，辩其故也。今若夫攻城野战，杀身为名，此天下百姓之所皆难也，苟君说之，则士众能为之。况于兼相爱、交相利，则与此异。夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。此何难之有！特上弗以为政，士不以为行故也。

昔者晋文公好士之恶衣，故文公之臣皆牂羊之裘，韦以带剑，练

帛之冠，入以见于君，出以践于朝。是其故何也？君说之，故臣能为之也。昔者楚灵王好士细腰，故灵王之臣皆以一饭为节，胁息然后带，扶墙然后起。比期年，朝有黧黑之色。是其故何也？君说之，故臣能为之也。昔越王句践好士之勇，教驯其臣和合之，焚舟失火，试其士曰："越国之宝尽在此！"越王亲自鼓其士而进之。士闻鼓音，破碎乱行，蹈火而死者左右百人有余。越王击金而退之。是其故何也？君说之，故臣能为之也。

是故子墨子言曰："乃若夫少食恶衣，杀身而为名，此天下百姓之所皆难也，若苟君说之，则众能为之。况兼相爱、交相利，与此异矣。夫爱人者，人亦从而爱之；利人者，人亦从而利之；恶人者，人亦从而恶之；害人者，人亦从而害之。此何难之有焉，特上不以为政而士不以为行故也。"

然而今天下之士君子曰："然，乃若兼则善矣。虽然，不可行之物也，譬若挈太山而越河济也。"子墨子言："是非其譬也。夫挈太山而越河济，可谓毕劫有力矣。自古及今，未有能行之者也。况乎兼相爱、交相利，则与此异，古者圣王行之。何以知其然？古者禹治天下，西为西河、渔窦，以泄渠孙皇之水；北为防原泒，注后之邸、呼池之窦，洒为底柱，凿为龙门，以利燕、代、胡、貉与西河之民；东方漏之陆，防孟诸之泽，洒为九浍，以楗东土之水，以利冀州之民；南为江、汉、淮、汝，东流之，注五湖之处，以利荆、楚、干、越与南夷之民。此言禹之事，吾今行兼矣。昔者文王之治西土，若日若月，乍光于四方，于西土，不为大国侮小国，不为众庶侮鳏寡，不为暴势夺穑人黍、稷、狗、彘。天屑临文王慈，是以老而无子者，有所得终其寿；连独无兄弟者，有所杂于生人之间；少失其父母者，有所放依而长。此文王之事，则吾今行兼矣。昔者武王将事泰山隧，传曰：'泰山，有道曾孙周王有事，大事既获，仁人尚作，以祇商夏，蛮夷丑貉。虽有周亲，不若仁人，万方有罪，维予一人。'此言武王之事，吾今行兼矣。"

是故子墨子言曰："今天下之君子，忠实欲天下之富，而恶其贫；欲天下之治，而恶其乱，当兼相爱、交相利，此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也。"

兼爱下

子墨子言曰："仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。"然当今之时，天下之害孰为大？曰："若大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之敖贱，此天下之害也。又与为人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又与今人之贱人，执其兵刃、毒药、水、火，以交相亏贼，此又天下之害也。"姑尝本原若众害之所自生，此胡自生？此自爱人利人生与？即必曰'非然也'，必曰'从恶人贼人生'。分名乎天下恶人而贼人者，兼与？别与？即必曰别也。然即之交别者，果生天下之大害者与？是故别非也。"

子墨子曰："非人者，必有以易之，若非人而无以易之，譬之犹以水救火也，其说将必无可焉。"是故子墨子曰："兼以易别。"然即兼之可以易别之故何也？曰："借为人之国若为其国，夫谁独举其国以攻人之国者哉？为彼者犹为己也。为人之都，若为其都，夫谁独举其都以伐人之都者哉？为彼犹为己也。为人之家，若为其家，夫谁独举其家以乱人之家者哉？为彼犹为己也。然即国都不相攻伐，人家不相乱贼，此天下之害与？天下之利与？即必曰天下之利也。姑尝本原若众利之所自生，此胡自生？此自恶人贼人生与？即必曰非然也，必曰从爱人利人生。分名乎天下爱人而利人者，别与？兼与？即必曰兼也。然即之交兼者，果生天下之大利者与？是故子墨子曰兼是也。且乡吾本言曰：仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原别之所生，天下之大害者也。"是故子墨子曰别非而兼是者，出乎若方也。

今吾将正求与天下之利而取之，以兼为正，是以聪耳明目相与视听乎，是以股肱毕强相为动宰乎，而有道肆相教诲。是以老而无妻子者，有所侍养以终其寿；幼弱孤童之无父母者，有所放依以长其身。今唯毋以兼为正，即若其利也。不识天下之士，所以皆闻兼而非者，其故何也？

然而天下之士非兼者之言，犹未止也，曰："即善矣。虽然，岂可用哉？"子墨子曰："用而不可，虽我亦将非之，且焉有善而不可用

者？姑尝两而进之。设以为二士，使其一士者执别，使其一士者执兼。是故别士之言曰：‘吾岂能为吾友之身若为吾身，为吾友之亲若为吾亲。’是故退睹其友，饥即不食，寒即不衣，疾病不侍养，死丧不葬埋。别士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然，曰：‘吾闻为高士于天下者，必为其友之身若为其身，为其友之亲若为其亲，然后可以为高士于天下。’是故退睹其友，饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之。兼士之言若此，行若此。若之二士者，言相非而行相反与？当使若二士者，言必信，行必果，使言行之合犹合符节也，无言而不行也。然即敢问：今有平原广野于此，被甲婴胄将往战，死生之权未可识也；又有君大夫之远使于巴、越、齐、荆，往来及否未可识也，然即敢问不识将恶也？家室，奉承亲戚，提挈妻子，而寄托之，不识于兼之友是乎？于别之友是乎？我以为当其于此也，天下无愚夫愚妇，虽非兼之人，必寄托之于兼之友是也。此言而非兼，择即取兼，即此言行费也。不识天下之士，所以皆闻兼而非之者，其故何也？”

然而天下之士，非兼者之言，犹未止也，曰：“意可以择士，而不可以择君乎？”姑尝两而进之。设以为二君，使其一君者执兼，使其一君者执别。是故别君之言曰：“吾恶能为吾万民之身，若为吾身，此泰非天下之情也。人之生乎地上之无几何也，譬之犹驷驰而过隙也。”是故退睹其万民，饥即不食，寒即不衣，疾病不侍养，死丧不葬埋。别君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然，曰：“吾闻为明君于天下者，必先万民之身，后为其身，然后可以为明君于天下。”是故退睹其万民，饥即食之，寒即衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之。兼君之言若此，行若此。然即交若之二君者，言相非而行相反与？常使若二君者，言必信，行必果，使言行之合犹合符节也，无言而不行也。然即敢问：今岁有疠疫，万民多有勤苦冻馁，转死沟壑中者，既已众矣。不识将择之二君者，将何从也？我以为当其于此也，天下无愚夫愚妇，虽非兼者，必从兼君是也。言而非兼，择即取兼，此言行拂也。不识天下所以皆闻兼而非之者，其故何也？”

然而天下之士，非兼者之言也，犹未止也，曰：“兼即仁矣，义矣。虽然，岂可为哉？吾譬兼之不可为也，犹挈泰山以超江河也。故兼者，直愿之也，夫岂可为之物哉？”子墨子曰：“夫挈泰山以超江河，自古之及今，生民而来未尝有也。今若夫兼相爱、交相利，此自先圣六王者亲行之。”何知先圣六王之亲行之也？子墨子曰：“吾非与

之并世同时，亲闻其声，见其色也。以其所书于竹帛，镂于金石，琢于盘盂，传遗后世子孙者知之。”《泰誓》曰：“文王若日若月，乍照光于四方，于西土。”即此言文王之兼爱天下之博大也，譬之日月兼照天下之无有私也，即此文王兼也。虽子墨子之所谓兼者，于文王取法焉。且不唯《泰誓》为然，虽《禹誓》即亦犹是也。禹曰：“济济有群，咸听朕言，非惟小子，敢行称乱，蠢兹有苗，用天之罚。若予既率尔群对诸群，以征有苗。”禹之征有苗也，非以求以重富贵，干福禄，乐耳目也，以求兴天下之利，除天下之害，即此禹兼也。虽子墨子之所谓兼者，于禹求焉。

且不唯《禹誓》为然，虽《汤说》即亦犹是也。汤曰：“惟予小子履，敢用玄牡，告于上天后曰：‘今天大旱，即当朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，简在帝心。万方有罪，即当朕身。朕身有罪，无及万方。’”即此言汤贵为天子，富有天下，然且不惮以身为牺牲，以祠说于上帝鬼神，即此汤兼也。虽子墨子之所谓兼者，于汤取法焉。

且不惟《誓命》与《汤说》为然，《周诗》即亦犹是也。《周诗》曰：“王道荡荡，不偏不党；王道平平，不党不偏。其直若矢，其易若底。君子之所履，小人之所视。”若吾言非语道之谓也，古者文武为正，均分赏贤罚暴，勿有亲戚弟兄之所阿，即此文武兼也。虽子墨子之所谓兼者，于文武取法焉。不识天下之人，所以皆闻兼而非之者，其故何也？

然而天下之非兼者之言犹未止，曰：“意不忠亲之利，而害为孝乎？”子墨子曰：“姑尝本原之孝子之为亲度者。吾不识孝子之为亲度者，亦欲人爱利其亲与？抑欲人之恶贼其亲与？以说观之，即欲人之爱利其亲也。然即吾恶先从事即得此？若我先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲乎？意我先从事乎恶贼人之亲，然后人报我以爱利吾亲乎？即必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。然即之交孝子者，果不得已乎？毋先从事爱利人之亲者与？意以天下之孝子为遇而不足以为正乎？姑尝本原之先王之所书，《大雅》之所道曰：‘无言而不雠，无德而不报。投我以桃，报之以李。’即此言爱人者必见爱也，而恶人者必见恶也。不识天下之士所以皆闻兼而非之者，其故何也？意以为难而不可为邪？尝有难此而可为者。昔荆灵王

好小要，当灵王之身，荆国之士饭不逾乎一，固据而后兴，扶垣而后行。故约食为其难为也，然后为而灵王说之，未逾于世而民可移也，即求以乡其上也。昔者越王句践好勇，教其士臣三年，以其知为未足以知之也。焚舟失火，鼓而进之，其士偃前列，伏水火而死，有不可胜数也。当此之时，不鼓而退也，越国之士可谓颤矣。故焚身为其难为也，然后为之，越王说之，未逾于世而民可移也，即求以乡上也。昔者晋文公好苴服。当文公之时，晋国之士，大布之衣，牂羊之裘，练帛之冠，且苴之屦，入见文公，出以践之朝。故苴服为其难为也，然后为而文公说之，未逾于世而民可移也，即求以乡其上也。是故约食、焚舟、苴服，此天下之至难为也，然后为而上说之，未逾于世而民可移也。何故也？即求以乡其上也。今若夫兼相爱、交相利，此其有利且易为也，不可胜计也。我以为则无有上说之者而已矣。苟有上说之者，劝之以赏誉，威之以刑罚，我以为人之于就兼相爱、交相利也，譬之犹火之就上，水之就下也，不可防止于天下。”

故兼者，圣王之道也，王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也。故君子莫若审兼而务行之。为人君必惠，为人臣必忠，为人父必慈，为人子必孝，为人兄必友，为人弟必悌。故君子莫若欲为惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，当若兼之不可不行也，此圣王之道而万民之大利也。

非攻上

今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者，其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也？以亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至入人栏厩，取人马牛者，其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至杀不辜人也，拖其衣裘，取戈剑者，其不义又甚入人栏厩取人马牛。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之别乎？

杀一人，谓之不义，必有一死罪矣。若以此说往，杀十人十重不义，必有十死罪矣；杀百人百重不义，必有百死罪矣。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为不义攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义，情不知其不义也，故书其言以遗后世。若知其不义也，夫奚说书其不义以遗后世哉？

今有人于此，少见黑曰黑，多见黑曰白，则以此人不知白黑之辩矣；少尝苦曰苦，多尝苦曰甘，则必以此人为不知甘苦之辩矣。今小为非，则知而非之。大为非攻国，则不知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之辩乎？是以知天下之君子也，辩义与不义之乱也。

三辩

程繁问于子墨子曰：“夫子曰‘圣王不为乐’，昔诸侯倦于听治，息于钟鼓之乐；士大夫倦于听治，息于竽瑟之乐；农夫春耕夏耘、秋敛冬藏，息于瓴缶之乐。今夫子曰‘圣王不为乐’，此譬之犹马驾而不税，弓张而不弛，无乃非有血气者之所能至邪？”

子墨子曰：“昔者尧舜有茅茨者，且以为礼，且以为乐。汤放桀于大水，环天下自立以为王，事成功立，无大后患，因先王之乐，又自作乐，命曰《护》，又修《九招》。武王胜殷杀纣，环天下自立以为王，事成功立，无大后患，因先王之乐，又自作乐，命曰《象》。周成王因先王之乐，又自作乐，命曰《驺虞》。周成王之治天下也，不若武王。武王之治天下也，不若成汤。成汤之治天下也，不若尧舜。故其乐愈繁者，其治愈寡。自此观之，乐非所以治天下也。”

程繁曰：“子曰‘圣王无乐’，此亦乐已，若之何其谓‘圣王无乐’也？”

子墨子曰：“圣王之命也，多寡之。食之利也，以知饥而食之者智也，因为无，智矣。今圣有乐而少，此亦无也。”

节用上

圣人为政一国，一国可倍也；大之为政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也，因其国家去其无用之费，足以倍之。圣王为政，其发令兴事、使民用财也，无不加用而为者，是故用财不费，民德不劳，其兴利多矣。

其为衣裘何？以为冬以圉寒，夏以圉暑。凡为衣裳之道，冬加温、夏加清者芊䱉，不加者去之。其为宫室何？以为冬以圉风寒，夏以圉暑雨，有盗贼加固者芊䱉，不加者去之。其为甲盾五兵何？以为以圉寇乱盗贼。若有寇乱盗贼，有甲盾五兵者胜，无者不胜。是故圣人作为甲盾五兵。凡为甲盾五兵，加轻以利坚而难折者芊䱉，不加者去之。其为舟车何？以为车以行陵陆，舟以行川谷，以通四方之利。凡为舟车之道，加轻以利者芊䱉，不加者去之。凡其为此物也，无不加用而为者，是故用财不费，民德不劳，其兴利多矣。有去大人之好聚珠玉、鸟兽、犬马，以益衣裳、宫室、甲盾、五兵、舟车之数，于数倍乎？若则不难。故孰为难倍？唯人为难倍。

然人有可倍也。昔者圣王为法曰：“丈夫年二十，毋敢不处家。女子年十五，毋敢不事人。”此圣王之法也。圣王即没，于民次也，其欲蚤处家者，有所二十年处家；其欲晚处家者，有所四十年处家。以其蚤与其晚相践，后圣王之法十年。若纯三年而字，子生可以二三年矣。此不惟使民蚤处家而可以倍与？且不然已。

今天下为政者，其所以寡人之道多。其使民劳，其籍敛厚，民财不足，冻饿死者不可胜数也。且大人惟毋兴师以攻伐邻国，久者终年，速者数月，男女久不相见，此所以寡人之道也。与居处不安，饮食不时，作疾病死者，有与侵就僾橐，攻城野战死者，不可胜数。此不令为政者所以寡人之道数术而起与？圣人为政，特无此，不圣人为政，其所以众人之道亦数术而起与？故子墨子曰：“去无用之费，圣王之道，天下之大利也。”

杨照

著名作家、文学评论家和政论家。本名李明骏，1963年生，台湾大学历史系毕业，美国哈佛大学博士候选人。曾任台北艺术大学兼任讲师、《新新闻》周刊总编辑、总主笔、副社长等职；现为新汇流基金会董事长，“诚品讲堂”、“敏隆讲堂”长期经典课程讲师。

主要著作有《故事照亮未来》《我想遇见你的人生》《想乐》《迷路的诗》《寻路青春》等。

杨照 解读·经典里的中国系列

尚书　追寻永恒的天命　　　　　　　历经焚毁、伪造，几近失传，这部代表周代文明价值的经典，真的包含着最永恒的天命？

诗经　唱了三千年的民歌　　　　　　「关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。」追求心爱女人时唱的歌谣，哪有那么多摇头晃脑的大道理！

左传　封建秩序的黄昏　　　　　　　春秋五霸崛起的时代，「弑君三十六，亡国五十二」，谁在维持封建秩序最后的尊严？

论语　所有人的孔老师　　　　　　　孔子不是真理发言机，他会开玩笑，他有自己的生活，有活在那个时代的种种矛盾与痛苦。

墨子　庶民社会的主张　　　　　　　礼教本身就是祸乱之源！墨子雄辩滔滔地向儒家阵营发起攻击。他是思想家，更是行动派。

庄子　开阔混同的精神世界　　　　　在儒家成为主流价值以前，还有一个超越人世、物我两忘的世界观，曾主宰了半个中国。

孟子　雄辩时代的斗士　　　　　　　孟子奋然继起孔子的志业，「虽千万人吾往矣」，就是他最真确的写照。

老子　乱世里的南方智慧　　　　　　权势者的欲望无所节制，百姓小民无力对抗。老子用比国君更权威的口气，试图对这种潮流踩刹车。

荀子　儒学主流的真正塑造者　　　　在大一统的气氛笼罩的时代，荀子才是儒学实践的主流。

战国策　超越国界与阶级的计谋全书　最糟糕的时代，最深的堕落。一群没有绝对是非信念的人，成了那个时代的明星和英雄。



理想家会员计划

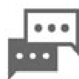
不止于读书



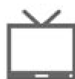
[我的理想国imaginist]



专属
社区



活动
特权



独家
视频



更多
权益



想象另一种可能

好文 影像 活动

共读 共赏 共享



手机扫码

发现更多内容

庶民社会的主张